da a Jerónimo; y el Martirologio del monje Usuardo, que pusieron en tela de juicio la doctrina asuncionista.[9] El Pseudo Agustín (s.VIII) viene a decir que nada sabemos sobre la suerte del cuerpo de María. El Pseudo Jerónimo (s.IX) afirma que nadie sabe dónde se oculta el cuerpo de María.

La oposición que estos testimonios (que no pudieron razonablemente aparecer aislados, ya que en este caso no hubieran sido tenidos en cuenta), presentan en el desarrollo de la asunción de María es extraordinaria, si recordamos al mismo tiempo que el Martirologio del monje Usuardo se leía como parte del Oficio Divino en el coro de muchos conventos y cabildos; y por otra parte, la Epístola del Pseudo Jerónimo fue incluso insertada en el mismo breviario hasta el siglo XVI, cuando en la reforma del Oficio Divino que hizo Pío V (1568) las lecciones del Pseudo Jerónimo fueron sustituídas por otras que defendían la asunción. La lectura del Martirologio de Usuardo no fue suprimida en la Iglesia hasta el año 1540, pero en 1668 surgió en Francia una violenta polémica en torno a este Martirologio antiasuncionista, cuando el cabildo de "Nôtre Dame" de Paris quiso restaurarlo en el Oficio Divino. El punto de vista que defendían los canónigos parisinos de "Nôtre Dame" fue propugnado también por el célebre teólogo francés Jean Launoy, fallecido en 1678.

3. Argumento de silencio en contra de la asunción

Muchos grandes escritores se situaron a través de los siglos, y bajo la influencia del sermón "Adest nobis" del Pseudo Agustín, en el punto de vista de que nada sabemos sobre la suerte del cuerpo de María. Y ante esta actitud, cabe preguntarse: ¿No constituye este silencio una negación implícita? La pregunta cobra aún una importancia capital, teniendo en cuenta que la Iglesia de Roma otorga a la tradi-

---

[9] Ludwig Ott, op. cit., p. 329.

ción una autoridad comparable a la de las Escrituras; pero sólo a partir del siglo XIII los escolásticos comienzan a preocuparse, como parte del tratado que más tarde se denominaría Mariología, de las circunstancias de la muerte de María.

Podríamos resumir esta etapa histórica recordando la influencia pagana que sufrió el Cristianismo, que paulatinamente fue aceptando una mitología que hacía relación con un principio femenino divino, resultando una noción totalmente al margen de las tradiciones hebreas y cristianas primitivas, pero muy típica del paganismo. Así es cómo en el siglo III la leyenda de la asunción queda consignada en los apócrifos antes referidos, alguno de los cuales llegó a ser condenado por la Iglesia y colocado en el Índice de libros prohibidos.

C. Distintas Posiciones a Partir de la Reforma

1. Protestante

Según propia confesión de algunos mariólogos romanos, los reformadores del siglo XVI, con Lutero a la cabeza, al no aceptar que María fue llevada en cuerpo y alma al cielo, juzgaron que la fiesta de la Asunción debería ser suprimida. Juan Rivio, al no encontrar vestigio alguno en las Escrituras, se negó a admitir igualmente la doctrina asuncionista.[10]

Sin embargo, hemos de admitir que en el campo protestante este "consensus" se vio algunas veces alterado; así Pedro Canisio (s. XVI), uno de los primeros y más insignes mariólogos en el moderno sentido de la palabra, al hablar de la doctrina asuncionista en su obra "De María Virgine incomparabili", cita las palabras textuales de otros protestantes, como Bullinger y Brencio, que se inclinan por la asunción de María. Bullinger escribe: "Creemos que el tálamo purísimo de la Virgen..., esto es, su cuerpo sacrosanto, fue llevado

---

[10] Gregorio Alastruey, op. cit., p. 488.

al cielo".[11] Y Brencio, por su parte, aunque con tono vacilante, dice: "Pudo hacerse que, así como Henoch fue trasladado en cuerpo, y como muchos cuerpos de los santos resucitaron con Cristo, María haya sido trasladada corporalmente al cielo".[12] De todos modos, estas excepciones del mundo protestante no hacen más que confirmar su unanimidad, y no son dignas de tener en cuenta.

2. <u>Cismática-griega</u>

Como la Iglesia Cismática-griega no fue nunca considerada como <u>herética</u>, sino simplemente como cismática, no nos causa ninguna sorpresa que siempre se haya inclinado por la asunción corporal de María, y que ya en el Concilio de Armenia de 1342 se declarase que "la santa Madre de Dios, por virtud de Cristo, fue elevada corporalmente al cielo".[13]

Aún después de la Reforma Protestante del siglo XVI, el sínodo que se celebró en Jerusalén en el año 1672 contra los calvinistas, declaró: "Es, sin duda alguna, la misma Virgen Santísima la que, habiendo sido en la tierra un gran portento..., la que rectamente se dice que es también un portento en el cielo, porque ha sido elevada a él con su cuerpo".[14]

En realidad, aunque la Iglesia Cismática-griega no ha llegado a definir nunca este o aquel dogma mariano, su Mariología está quizá tan desarrollada como la de la Iglesia de Roma, y su piedad popular gira asimismo en torno a la madre de Jesús.

3. <u>Católico-romana</u>

Resulta casi superfluo hablar aquí de la posición católico-

---

[11] <u>Ibid</u>., p. 488.
[12] <u>Ibid</u>., p. 488.
[13] <u>Ibid</u>., p. 488.
[14] <u>Ibid</u>., p. 488.

romana, pero es que no quisiéramos terminar esta sección sin evocar de nuevo la polémica que en el siglo XVII surgió en Francia, cuando el cabildo catedralicio de "Nôtre Dame" de París quiso volver de nuevo al Martirologio de Usuardo, cuyo punto de vista es afirmar que nada sabemos de la suerte del cuerpo de María. Y no olvidemos tampoco que un teólogo romano de la talla de Jean Launoy no dudó en defender enérgicamente la doctrina de Usuardo.

En el siglo XVIII se elevaron al Romano Pontífice las primeras peticiones en pro de la declaración dogmática de la Asunción de María. Y en tiempos del primer Concilio Vaticano (1869-1870) 204 obispos y teólogos urgieron igualmente la definición, aduciendo que:

> Si no se quiere llamar credulidad demasiado ligera la firmísima fe de la Iglesia sobre la asunción de la Bienaventurada Virgen -cosa que es impío aun pensarla- hay que sostener, sin ninguna duda, que tiene su origen en la tradición divino-apostólica, es decir, en la revelación.[15]

A pesar de la seguridad con que aquellos Padres conciliares del Vaticano I afirmaban la tradición divino-apostólica de la doctrina de la asunción mariana, podemos concluir este capítulo asegurando, sin temor a dudas, que el examen de la evolución histórica de este dogma nos muestra bien a las claras su origen apócrifo, e incluso tardío, y los continuos vaivenes a que estuvo sometido en la Iglesia, aun después de la Reforma Protestante.

---

[15] Enrique Denzinger, El Magisterio de la Iglesia, p.385, en nota aclaratoria a la definición de la Inmaculada Concepción de María, citando textualmente Acta et Decreta Sacrorum Concilium Recentium, tomo VII, pp. 868 s.

CAPÍTULO III

LAS SAGRADAS ESCRITURAS

La constitución apostólica "Munificentissimus Deus" afirma rotundamente y sin dejar lugar a dudas que todos los "argumentos y razones de los Santos Padres y teólogos se apoyan, como en su fundamento último, en las Sagradas Letras".[1] Este aserto nos llevaría a creer que las conclusiones que espontáneamente surgen del estudio serio tanto de la posición teológica como de la patrística, están desprovistas de toda lógica y son no menos tendenciosas. Pero cabe preguntarse: ¿dónde o cómo respalda la Biblia los "argumentos y razones de los Santos Padres y teólogos"? La constitución apostólica antes citada se limita a explicar (no a demostrar) que la Biblia presenta a María "en estrechísima unión con su divino Hijo y participando siempre de su suerte",[2] y nada más. La constitución incluye ciertamente en su texto algunos pasajes de las Escrituras; pero, ¿son estas perícopas testimonios a favor del dogma asuncionista?

A. Ningún Testimonio Explícito

Los testimonios de las Escrituras a favor de la asunción de María podrían concretarse, bien a un relato del hecho, bien a una afirmación de la doctrina, pero ni lo uno ni lo otro se encuentran explícitamente en la Biblia. A esta misma conclusión llegan los mariólogos romanos confesando abiertamente, como lo hace el teólogo

---

[1] Enrique Denzinger, El Magisterio de la Iglesia, p. 611. El texto latino de la constitución dice: "... Sanctorum Patrum ac theologorum argumenta considerationesque Sacris Litteris, tamquam ultimo fundamento, nituntur".

[2] Ibid., p. 611.

alemán Ludwig Ott, que "no poseemos testimonios directos y explícitos de la Sagrada Escritura".[3] Refunfuñando, el destacado mariólogo español José María Bover se ve obligado a escribir que para que la perícopa denominada "protoevangelio" afirme implícitamente la asunción de María deben connotarse dos cosas: que la mujer anunciada es María y que en esta profecía es a María a quien se promete la victoria sobre la muerte.[4] Ahora bien, si aun el testimonio implícito de uno de los argumentos más contundentes en pro de la asunción de María depende de algunas condiciones, el testimonio explícito queda totalmente descartado aun por la misma teología romana.

Como la Biblia no contiene tampoco afirmación concreta y determinada que niegue ni el hecho ni la doctrina de la asunción mariana, ¿podemos deducir legítimamente, por argumentos de razón, que el dogma de la Asunción está implícita, pero claramente revelado en otras doctrinas de las Escrituras?

B. Tampoco Hay Testimonios Implícitos

El escritor evangélico G. Báez-Camargo observa muy atinadamente:

> Es evidente que no basta con que algo no se halle explícitamente negado en las Sagradas Escrituras, para ser verdad indiscutible. Por ejemplo, no hay ningún texto bíblico que niegue expresamente que el Apóstol San Juan no murió sino que vive todavía, en espera de la segunda venida de nuestro Señor. Pero no basta con eso para que tal cosa sea verdad. Y en cuanto a depender de la razón humana para declarar que cierta afirmación o doctrina está implícita en un pasaje de las Escrituras, es menester ser muy cauto y asegurarse de que los textos bíblicos no están siendo forzados y desfigurados para hacerlos decir lo que no dicen. Bien se podría, en el ejemplo anterior, fraguar una pretendida deducción legítima de las palabras de Jesús referentes a San Juan, dichas en respuesta a una pregunta impertinente de San Pedro: "Si quiero que él

---

[3] Ludwig Ott, Manual de Teología Dogmática, p. 327.

[4] José María Bover, La Asunción de María, 2ª edición, p. 45.

(San Juan) quede hasta que yo venga -dijo el Señor- ¿qué a tí? (Jn.21.22). Y hasta podría postularse la asunción misma de San Juan, si se retuerce un poco el pasaje del Apocalipsis en que el Apóstol se ve transportado -claro que sólo en visión espiritual- al propio cielo (Ap.1.9,10).[5]

Si nos olvidamos de la defensa cerrada que la Mariología española presenta, y presentó aun antes de la definición del dogma asuncionista, otros teólogos romanos, en su mayoría alemanes y franceses, se limitan en el día de hoy a hablar de probabilidad y de posibilidad de esta doctrina a la luz de la Escritura.[6] Lo cual nos desconcierta a la par que pone en evidencia el fervor mariano de los teólogos de "la tierra de María Santísima".

En realidad, los argumentos llamados de Escritura no son, en el caso de la asunción de María, más que meras deducciónes de la teología escolástica. Por esta razón debemos examinar con suma cautela todos aquellos textos bíblicos en que la teología mariana cree hallar pruebas implícitas del dogma asuncionista, o al menos pasajes que lo confirman.

1. Perícopas que no prueban

Dos son los argumentos en que principalmente se apoya la teología escolástica para probar la doctrina de la Asunción de María al cielo en cuerpo y alma, como reza la definición dogmática. Y en el análisis de los dos textos que sirven de base vamos a seguir el mismo método que los escolásticos utilizan para refutar los argumentos de sus adversarios: Después de presentar una exposición detallada de la argumentación romana, procederemos a examinar los diversos puntos del

---

[5] Samuel D. Benedict, La Doctrina Católica y la Biblia, aumentada con un capítulo acerca de la Asunción de María por G. Báez Camargo, 3ª edición, pp. 67 s.

[6] Para corroborar esta afirmación véanse las expresiones usadas por el teólogo alemán Ludwig Ott, op. cit., p. 327.

argumento a la luz de los principios de la más sana hermenéutica.

Génesis 3. 14 s.

Según la Mariología romana, en esta perícopa denominada el proto-evangelio se profetiza y se anuncia una victoria total, tanto por parte del Redentor como por parte de su madre. Es así que esta victoria para que sea total debe abarcar no sólo al pecado, sino también a la muerte. Luego María debió conseguir una victoria total sobre la muerte. Pero, como esta victoria sobre la muerte no sería total si no fuese alcanzada por una incorrupción e inmortalidad gloriosas, lo que equivale a la asunción en sentido formal,[7] se deduce que María fue asunta al cielo en cuerpo y alma.

La premisa mayor descansa en otro silogismo. Supone el sentido mariano del proto-evangelio; supone que en él se habla de la lucha entre Cristo y María por una parte, y el diablo por otra. Y como en el pasaje se da por sentada una victoria completa sobre el diablo, la Mariología concluye que aquí se anuncia una victoria total, no sólo por parte de Cristo, sino también por parte de María.

Examinemos todas estas suposiciones a la luz que arroja la interpretación del proto-evangelio, teniendo en cuenta tanto el texto latino de la Vulgata, como algunas versiones modernas.

> Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius: ipsa conteret caput tuum, et tu insidiaberis calcaneo eius.[8]

> Pongo perpetua enemistad entre tí y la mujer. Y entre tu linaje y el suyo; éste te aplastará la cabeza. Y tú le morderás a él el calcañar.[9]

---

[7] La definición de la asunción de María en sentido formal fue expuesta en las pp. 14 s. de nuestra tesis.

[8] Colunga-Turrado, Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam, iterata editio, p. 6 s.

[9] Nácar-Colunga, Sagrada Biblia, sexta edición, pp. 16 s.

Y pondré enemistad entre tí y la mujer, y entre tu simiente y la simiente suya; ésta te herirá en la cabeza, y tú le herirás en el calcañar.[10]

El término enemistad traduce la palabra hebrea 'êbāh, que entraña en realidad enemistad entre seres racionales, y como la serpiente aparece aquí revestida de racionalidad, determina entre ella y la mujer un odio y una lucha permanentes, que la versión Nácar-Colunga ha recogido en el adjetivo "perpetua". El verbo hebreo 'āshîth es la primera persona de la forma activa kal del imperfecto, y como denota una acción incoada, pero que permanece al mismo tiempo, puede muy bien ser traducida por un presente de indicativo.

Los vocablos "linaje" y "simiente" traducen el término hebreo zera', que puede tomarse tanto física como moralmente. En el primero de los casos denota prole, linaje, descendientes, bien en sentido co-

---

[10] Reina-Valera, La Santa Biblia, revisión de 1960, p. 7. Juan C. Varetto, en su obra El Evangelio y el Romanismo, p. 50, escribe:

> La traducción más correcta que conocemos en castellano es la de la versión de Ferrara, que dice así: "Él te herirá cabeza, y tú le herirás calcañar".
>
> Es también correcta y muy literal la traducción de la Biblia Medioeval, en castellano antiguo, publicada por la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, basada en antiguos manuscritos que posee la Biblioteca de El Escorial, en España. Dice así: "E enemistad ponre entre ty e entre la muger; e entre tu simiente; e el te ferira en la cabeça, y tu le ferirás en el calcañar".
>
> La Biblia del duque de Alba, hecha en el siglo XV, traduce así: "E aduersidad é enemistad yo ponre entre ti y entre la muger e entre tu semen y el su semen; el en la cabeza y tú en el calcañar le ferirás".
>
> La traducción de Valera es correcta, pero no clara: "Ésta te herirá en la cabeza". En hebreo el nombre simiente es masculino, y como en castellano es femenino, Valera, lo mismo que Pratt en la versión moderna, usan el pronombre demostrativo ésta.

lectivo, bien en sentido individual. Moralmente significa el linaje de todos aquellos que, aunque no son del mismo tronco, tienen unas características semejantes.

El pronombre femenino "ipsa", que se halla en el texto de la Vulgata, proviene sin duda ninguna, como lo reconoce valientemente el escriturista católico romano E.F. Sutcliffe,[11] del error de algún copista antiguo de la versión, ya que el mismo San Jerónimo, en su Liber quaestionum hebraicarum in Genesim, al citar la antigua versión latina de este pasaje, emplea el género masculino ("ipse"); lo que hace igualmente al traducir el texto original. El pronombre demostrativo que se encuentra en el texto masorético es hû, en género masculino, porque se refiere a zera; y en este caso la traducción al latín daría "ipsum", refiriéndose a "semen", pero nunca "ipsa" en femenino. La misma Septuaginta tradujo correctamente el pronombre hebreo hû por el nominativo de singular masculino del pronombre demostrativo αὐτός.[12]

El verbo "herir" de la versión revisada de Reina-Valera vierte el verbo hebreo shûph, siguiendo así el Pentateuco Samaritano, y las versiones de Aquila y Símaco; aunque la Septuaginta, el targum de Onkelos, el de Jonatán y el Jerosolimitano, junto con la Vulgata, han dado al verbo hebreo shûph otro significado: "poner asechanzas", "acechar", "odiar".[13] El sentido de este verbo merece, indudablemente, nuestra consideración. El ya citado exegeta Sutcliffe escribe a este propósito:

---

[11] Verbum Dei, tomo I, p. 456.

[12] Alfred Rahlfs (edidit), Septuaginta, editio quarta, vol.I, p. 5.

[13] J. Prado, Praelectionum Biblicarum Compendium, editio septima retractata, tomus II, liber primus, p. 57.

Tanto hablando del linaje como de la serpiente, el verbo empleado es <u>shûph</u>, que fuera de este lugar se lee solamente en Job, 9.17: "Él es quien cual torbellino me acomete (NC); LXX ἐκτρίψῃ, Vg. "conteret", y Sal. 138 (139), 11: "Las tinieblas me ocultarán" (NC); LXX καταπατήσει, Vg. "conculcabunt". No es contra la índole del hebreo decir que las tinieblas oprimen o quebrantan, y no hay necesidad de corregir el hebreo en <u>yeśûkkēnî</u> (me cubrirán). En nuestro pasaje los LXX tomaron el término como un paralelo de <u>sā'af</u>, y tradujeron τηρήσει..., τηρήσεις (vigilar, acechar). Sir. traduce, la primera vez, <u>ndus</u> (quebrantar) y la segunda, <u>temhe</u>, (herir, golpear). La Vulg. reune las dos significaciones traduciendo "conteret", e "indiaberis".[14]

Otro aspecto, por demás interesante a nuestro propósito, al considerar el verbo hebreo <u>shûph</u> tiene que ver con la forma gramatical en que aparece en el original (<u>yeshûphekā</u>). El análisis de esta palabra nos lleva a descubrir, con sorpresa sin duda para quienes retienen aún el texto de la Vulgata, que se encuentra en género masculino, ya que la conjugación hebrea incluye también, además del modo, tiempo, número y persona, el género del sujeto. Y en este caso la forma <u>yeshûphekā</u> reclama un sujeto en género masculino también, que no puede ser otro que el pronombre <u>hû'</u>. Todo lo cual echa por tierra estrepitosamente la interpretación que trata de probar que la mujer (<u>hā'ishsāh</u>) es quien herirá la cabeza de Satanás, ya que un nombre o pronombre en femenino no puede, en ningún caso, ser el sujeto de un verbo en masculino, como ocurre aquí.

Dos son las cuestiones que hemos de aclarar para rechazar o no las suposiciones que implica la premisa mayor del argumento mariológico: ¿de qué mujer habla el pasaje? y ¿a quién incluye la simiente de la mujer?

Para los teólogos romanos en general, bajo el nombre hebreo <u>hā'ishshāh</u> se designa a María, bien en sentido típico, bien en sen-

---

[14] <u>Op</u>. <u>cit</u>., p. 456.

tido literal. Sólo el P. Murillo cree que la palabra mujer tiene un sentido colectivo.[15] Los exegetas romanos no están, pues, de acuerdo en qué sentido el término mujer se refiere a María.

Teniendo en cuenta que el Mesías es revelado en el A.T. sólo gradualmente como una persona individual, podemos afirmar sin duda alguna que la mujer no es ni directa ni exclusivamente María, la madre de Jesús de Nazaret.

Con la palabra hebrea hā'ishsāh (mujer) se designa solamente a Eva, ya que en todos los versículos anteriores, y no son pocos, lo mismo que en los que siguen siempre se designa a Eva, y a ninguna otra mujer. Es, pues, totalmente caprichoso hablar aquí de sentido literal para referir la palabra hā'ishsāh a María, + como lo reconocen varios exegetas romanos. Y por otra parte, si no nos acercamos con prejuicios mariológicos a esta perícopa, ¿dónde podemos encontrar en las Escrituras fundamento para hablar de sentido típico? En ninguna parte.

Al interpretar este pasaje, surge de nuevo otra cuestión: ¿A quién incluye la simiente de la mujer? A la vista del contexto general de la Biblia, y sobre todo de las profecías posteriores, como las que se refieren a la simiente de Abraham, en la que todas las naciones de la tierra serán benditas (Gn.22.18; 26.4; 28.14), apenas podemos dudar de que esta simiente tenga un sentido colectivo, que incluye a Jesús, el Mesías, por cuyo medio y en cuya virtud los descendientes de Eva podrían ser capaces de vencer al mal. Nadie que no hubiera sido Jesús de Nazaret podría haber aplastado con su muerte expiatoria y vicaria la cabeza del diablo, y establecer con él de esta manera perpetua enemistad.

---

[15] Ioseph A. de Aldama, Sacrae Theologiae Summa, 2ª edición, tomo III, p. 346.

Descartado el sentido mariano, y puesto al descubierto, a la luz de todo el contexto de las Escrituras, el sentido mesiánico del mismo, concluímos que en el proto-evangelio sólo se anuncia una victoria total sobre el diablo por parte de Cristo.

La premisa menor del silogismo expuesto, que la Mariología emplea para probar la asunción de María, se apoya en una enseñanza de Pablo (1 Co.15.54-57) que arbitrariamente se aplica a María: El pecado y la muerte corren paralelos no sólo en su origen (Ro.5.12 ss.), sino también en la victoria que los destruyó por medio de la redención (1 Co.15.21-26). Pero, para que esta enseñanza de Pablo pudiera reforzar la premisa menor del silogismo, habría que probar algo que se da por sentado en la Mariología romana, a saber, que por el hecho de que Jesús en cuanto hombre ha nacido de María, significa que ella está asociada con Él en su obra redentora y en el triunfo sobre el pecado y la muerte. Sin embargo, lo único que las Escrituras nos dicen es que María fue sólo "el vaso escogido por Dios para que Su Hijo Unigénito viniera al mundo en carne humana".[16] Y esto jamás nos dará derecho a pensar que María sea co-redentora y co-vencedora con Jesús del pecado y de la muerte.

> Las Sagradas Escrituras son terminantes a ese respecto: Cristo, y sólo Cristo, es redentor y vencedor del pecado y de la muerte. El propio versículo 21 de 1 Co.15 así lo afirma sin género de dudas, y lo mismo reitera el versículo 22. Todo el capítulo exalta la victoria de Cristo sobre la muerte, y en ningún momento se asocia a María con Él en obtener la victoria.[17]

Creemos, pues, poder concluir que María no pudo conseguir una victoria total sobre la muerte, que nos llevaría a admitir su asunción a los cielos en cuerpo y alma, por haber rechazado suficiente

---

[16] Samuel D. Benedict, op. cit., p. 70.

[17] Ibid., p. 70.

y claramente las dos premisas en que se apoya el silogismo vinculado a Gn.3.14 s.

Lucas 1.28

La Iglesia de Roma, al definir solemnemente el 8 de diciembre de 1854 que María "fue preservada inmune de toda mancha de pecado original en el instante de su concepción",[18] concluyó que de esta manera había obtenido una victoria completa sobre el pecado. Es así que esta victoria no sería completa si no fuese también sobre la muerte. Luego María obtuvo una victoria completa sobre la muerte. Pero como esta victoria completa sobre la muerte supone la glorificación del cuerpo en el cielo, la Mariología deduce que María fue asunta al cielo no sólo en alma, sino también en cuerpo.[19]

Este silogismo nos presenta, como el anterior, una premisa mayor que tiene su fundamento en otra suposición: la concepción inmaculada de María con base en Lc.1.28. Observemos, en primer lugar,

---

[18] Enrique Denzinger, op. cit., p. 386.

[19] Ésta es, más o menos, la argumentación que sigue la constitución apostólica "Munificentissimus Deus" (José María Bover, op. cit., p. 439.):

> Porque estos dos privilegios (la inmaculada concepción y la asunción de María) tienen entre sí estrechísima conexión. Es cierto que Cristo superó el pecado y la muerte con su propia muerte; y quien por el bautismo ha sido sobrenaturalmente reengendrado, por el mismo Cristo ha vencido el pecado y la muerte. Sin embargo, Dios por la ley general no quiere conceder a los justos el pleno efecto de la victoria sobre la muerte sino cuando llegare el fin de los tiempos. Así que los cuerpos aun de los justos se descomponen después de la muerte, y solamente en el último día se tornarán a juntar cada uno con su alma gloriosa.
>
> Con todo, de esta ley general quiso Dios estuviese exenta la Bienaventurada Virgen María. La cual, gracias a un privilegio enteramente singular, son su Inmaculada Concepción venció el pecado, y consiguientemente no estuvo sujeta a la ley de permanecer en la corrupción del sepulcro ni hubo de aguardar hasta el fin de los tiempos el rescate de su cuerpo.

el texto original y algunas versiones del mismo:

> καί εἰσελθὼν πρὸς αὐτὴν εἶπεν Χαῖρε, κεχαριτωμένη ὁ Κύριος μετὰ σοῦ εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν.[20]

> Et ingresus angelus ad eam dixit: Ave gratia plena, Dominus tecum, benedicta tu in mulieribus.[21]

> Entrando a ella le dijo: Dios te salve, llena de gracia, el Señor es contigo.[22]

> Y entrando el ángel donde ella estaba, dijo: !Salve, muy favorecida! El Señor es contigo; bendita tú entre las mujeres.[23]

Las discrepancias que podemos ver a simple vista al cotejar estos cuatro textos, prescindiendo de la omisión o inserción de la frase "bendita tú entre las mujeres", se reducen a dos. Una, que apenas tiene importancia: las distintas traducciones del saludo griego " χαῖρε ", que Nácar-Colunga vierte como "Dios te salve"; y que la Reina-Valera revisada traduce como "salve", más en consonancia con el texto latino de la Vulgata, e interpretando el sentido helénico de "alégrate". Otra discrepancia, la que realmente nos interesa aquí, es el análisis del nominativo singular del participio del perfecto pasivo κεχαριτωμένη. Como el verbo griego χαριτόω significa agraciar, gratificar, favorecer en alto grado, la única traducción que admite al español este participio es la de muy agraciada, muy gratificada o muy favorecida y de un modo permanente. El adverbio "muy" está determinado en las versiones protestantes, porque en griego muchos verbos expresan abundancia por medio de la desinencia όω .

---

[20] Ioseph M. Bover, Novi Testamenti Biblia Graeca et Latina, editio altera, p. 167. Sin embargo, Eberhard Nestle, Novum Testamentum Grace, editio vicesima tertia, p. 140, omite la última frase, y lo mismo hace la versión de Nácar-Colunga, aunque la de Reina-Valera, revisión de 1960, aún retiene estas palabras.

[21] Ibid., p. 167.

[22] Nácar-Colunga, op. cit., p. 1242.

[23] Reina-Valera, op. cit., p. 936.

No se trata, pues, de rechazar el sentido moral de este verbo, como creen muchos exegetas católicos, estando totalmente de acuerdo en que se usa aquí en el mismo sentido que lo empleara antes Pablo para dirigirse a los efesios (1.6); y mucho antes que Pablo, el autor de uno de los libros apócrifos del período inter-testamentario, el Eclesiástico, 18.17.[24]

La traducción del participio griego κεχαριτωμένη por "llena de gracia" resulta casi una imposición para los traductores católico-romanos, ya que de ella depende no sólo la premisa mayor del silogismo que nos ocupa, sino la misma existencia de la Mariología. En realidad, la expresión original queda modificada, con la consiguiente deformación del sentido escriturístico. Pero la Iglesia de Roma se aferra a esta modificación, porque pretende deducir de ella que María estuvo exenta del pecado original y de todo pecado personal. Sin embargo, el mismo evangelista Lucas, al hablar en "Los Hechos de los Apóstoles" de Esteban (el protomártir del Cristianismo) usa verdaderamente la expresión "lleno de gracia" (πλήρης χάριτος: Hch.6.8), que se encuentra en los más antiguos y mejores manuscritos. Ahora bien, esta expresión que es la que justamente falta en el evangelio según San Lucas para referirse a María, ¿nos daría derecho a creer que Esteban estuvo exento del pecado original y de todo pecado personal? Ningún exegeta romano se ha atrevido ni siquiera a discutirlo. Otro evangelista, San Juan, hablando del Verbo hecho carne (Jn.1.14) vuelve a usar también la expresión griega "lleno de gracia", a la par que lleno de verdad. La plenitud a que se refiere aquí el Cuarto Evangelio denota una total abundancia de dones espirituales, tanto para sí como para los demás (cf. v.16), pero a nadie se

---

[24] Alfred Rahlfs, *op. cit.*, vol. II, p. 407.

le ha ocurrido relacionar este texto con la exención de cualquier pecado en el Verbo divino.

Hablando sobre el verdadero sentido del participio κεχαριτωμένη escribe muy acertadamente G. Báez-Camargo:

> En la salutación a María, el ángel mismo aclara el sentido al repetir su concepto conforme al uso hebreo llamado paralelismo, usando una expresión sinónima, y dejando fuera de duda cuál es la interpretación correcta de su primer saludo. En efecto, en el v.30, dice a María: "has hallado gracia"... No es otro que éste el significado de la salutación.[25]

Todo el contexto del versículo que nos ocupa nos presenta a María como objeto de la gracia de Dios. Ella ha sido escogida entre todas las demás doncellas para dar a luz al Mesías por tantos siglos anhelado. Y aunque esta gracia de la elección necesita de la libre adhesión de la fe, es en sí misma un don totalmente gratuito, que descarta cualquier mérito en que Dios haya basado la elección.

Una vez más creemos poder rechazar, a la luz de la más sana hermenéutica, la premisa mayor del silogismo que presupone, con base en Lc.1.28, la concepción inmaculada de María.

Por lo que a la premisa menor se refiere, sólo nos resta decir que efectivamente las Escrituras nos enseñan sin lugar a duda que la victoria que Jesús de Nazaret consiguió sobre el pecado, no sería un triunfo completo si no hubiera incluído la victoria sobre la muerte, "porque la paga del pecado es muerte" (Ro.6.23), y de no haber sido así vana sería nuestra predicación y nuestra fe (1 Co.15.14,17), pero querer aplicar esta victoria a María no deja de ser una doctrina sin fundamento bíblico, que vuelve a buscar su apoyo en el dogma de la Concepción Inmaculada. Solamente en el día de la resurrección todos los que <u>durmieron en Cristo</u>..., <u>también en Cristo serán vivifi-</u>

---

[25] Samuel D. Benedict, <u>op. cit</u>., p. 69.

cados (1 Co.15.18,22).

2. Perícopas que no confirman

Fuera de los dos pasajes ya examinados, los teólogos romanos no han encontrado más argumentos en pro de la doctrina asuncionista. Los otros textos, tanto del A.T. como del N.T., que aparecen al tratar de defender esta doctrina son calificados por los mismos mariólogos como lugares acomodaticios,[26] y siempre presuponen la verdad de la asunción corporal,[27] por lo que, una vez descartada esta doctrina, no merecería siquiera la pena someterlos a un examen exegético; no obstante, vamos a analizar someramente los más principales.

Salmo 45.10

"Hijas de reyes figuran en tu corte y a tu diestra está la reina, oro de Ofir" (NC). El mariólogo Gregorio Alastruey, después de recoger este versículo, se limita a transcribir unas palabras de Pedro Canisio,[28] que carecen de sentido a la luz de la versión de Nácar-Colunga. En esencia, la Mariología identifica esta reina con María; pero, ¿con qué derecho? El exegeta romano T.E. Bird piensa que se trata de un Salmo compuesto con ocasión de la boda de algún monarca, y afirma que tanto judíos como cristianos han visto "en este salmo el desposorio del Mesías con su pueblo".[29] Y agrega:

> El Targum considera el salmo como estrictamente mesiánico. Y San Juan Crisóstomo pudo decir que en este punto están de acuerdo judíos y cristianos. Santo Tomás da la interpretación católica: "El tema de este salmo versa sobre los desposorios de Cristo con la Iglesia".[30]

---

[26] Gregorio Alastruey, Tratado de la Virgen Santísima, 3ª edición, pp. 492 s.

[27] José María Bover, op. cit., pp. 88-95.

[28] Gregorio Alastruey, op. cit., p. 492.

[29] Verbum Dei, tomo II, p. 201.

[30] Ibid., p. 201.

Luego, comentando el mismo versículo 10, escribe sin ambages: "En sentido mesiánico la esposa reina en la Iglesia".[31] La afirmación de este exegeta romano no puede ser más lógica, porque tratándose de un canto nupcial "la reina" no podría ser la reina madre, sino la esposa del rey. El salmo alude solamente a la Iglesia, que en las Escrituras Neotestamentarias se identifica con la Esposa de Cristo (Ef.5.21-23).

Cantares 6.10 y 8.5

"¿Quién es ésta que se alza como aurora, hermosa cual la luna, espléndida como el sol, terrible como escuadrones ordenados? ¿Quién es ésta que sube del desierto apoyada sobre su amado?" (NC). Una simple ojeada al contexto de estos versículos, muestra claramente que estas expresiones están colocadas en boca del "coro" que, al ver llegar a los esposos en 6.10 "prorrumpe en expresiones de admiración a la belleza de la esposa" (NC). Y en 8.5 el "coro" vuelve a dirigirse a la esposa.

El libro de El Cantar de los Cantares celebra en sentido literal los amores de Jehová y de Israel en el tiempo mesiánico, "objeto de las ansias de los profetas y de los justos del Antiguo Testamento",[32] pero en un sentido típico, el amor de Jesucristo y de su Iglesia. Y estas interpretaciones son las únicas que están en consonancia tanto con la doctrina del Antiguo Testamento, como con la revelación del Nuevo, en el cual, como ya hemos escrito, se describe a la Iglesia como la Esposa de Cristo: Ef.5.22,23; Ap.19.7; 21.9.

Después de lo dicho, cabe preguntar: ¿cómo pueden estos pasajes confirmar la doctrina de la asunción corporal de María a los cie-

---

[31] Ibid., p. 202.

[32] Nácar-Colunga, op. cit., introducción a "El Cantar de los Cantares", p. 808.

los? ¿Cómo pueden acomodarse estos textos para justificar esta creencia mariana? Solamente, sacando caprichosamente los textos de su contexto y de su sentido.

Juan 12.26

"... Y donde yo esté, allí estará también mi servidor" (NC).

Realmente, cuando los mariólogos como Alastruey insertan en sus libros este texto del Cuarto Evangelio, no hacen más que citar las siguientes palabras de Juan Damasceno (s.VIII): "Si, pues, donde yo estoy, allí estará mi ministro, dice la Vida y la Verdad, Cristo, ¿cómo no estará más aún con Él su madre?".[33]

Si el texto de Juan 12.26 promete la asunción corporal, tendríamos que concluir que no solamente María, sino que todos los siervos del Señor han sido ya asuntos en cuerpo y alma al cielo, lo que no aceptaría ningún teólogo católico.

Apocalipsis 12.1-6, 13-17

> Apareció en el cielo una señal grande, una mujer envuelta en el sol, con la luna debajo de sus pies, y sobre la cabeza una corona de doce estrellas, y estando encinta, gritaba con los dolores de parto y las ansias de parir. Apareció en el cielo otra señal, y ví un gran dragón, de color de fuego, que tenía siete cabezas y diez cuernos, y sobre las cabezas siete coronas. Con su cola arrastró la tercera parte de los astros del cielo, y los arrojó a la tierra. Se paró el dragón delante de la mujer que estaba a punto de parir, para tragarse a su hijo en cuanto le pariese. Parió un varón, que ha de apacentar a todas las naciones con vara de hierro, pero el Hijo fue arrebatado a Dios y a su trono. La mujer huyó al desierto, en donde tenía un lugar preparado por Dios, para que allí la alimentasen durante mil doscientos sesenta días (NC).

Antes de hacer nosotros ningún comentario, quisiéramos reproducir aquí la pregunta que sobre la validez de estos pasajes levanta el exegeta romano tantas veces citado, José María Bover, S.I., así como

---

[33] Hom. 2, De dormitione B. Mariae, citado por Gregorio Alastruey, op. cit., p. 493.

la respuesta que él mismo da:

> Pero, ¿será posible sacar de este misterioso capítulo un argumento a favor de la Asunción de María?
>
> La opinión general de los mariólogos y de los exegetas no es ciertamente muy alentadora. La misma interpretación mariológica de este capítulo parece a muchos harto dudosa. Y aun admitida esta interpretación, ¿dónde o cómo se anuncia en él la Asunción de María?[34]

A pesar de esta confesión, José María Bover emplea más de seis páginas en probar la significación mariológica de "la mujer" de los pasajes citados, dándoles a la vez una interpretación asuncionista, que en cierto sentido desbarata el comentario de la Biblia de Nácar-Colunga, al escribir refiriéndose a los versículos 1, 6, 13 y 17 respectivamente:

> Esta mujer es la Iglesia del Antiguo Testamento, que da a luz al Mesías en medio de las grandes pruebas y ansias, en que suspiraba tantos siglos por su venida.
>
> La mujer, Madre del Mesías, es la misma Iglesia, el Israel de Dios, sin distinción del antiguo o nuevo, el cual queda en la tierra.
>
> No persigue a los hijos de la infidelidad, que le están sometidos, sino a los de Dios, representados por la mujer, que es la Iglesia....
>
> Desesperado de poder vencer a la mujer, es decir, a la Iglesia naciente...[35]

¿Cabría mejor refutación que estos comentarios romanos? Nos parece que no, porque estas últimas afirmaciones antagónicas a las de Bover, pero procedentes de plumas católico-romanas, forman casi un argumento "ad hominem" contra la interpretación asuncionista de los pasajes del Apocalipsis antes citados.

---

[34] _Op. cit._, p. 88.

[35] Nácar-Colunga, _op. cit._, comentarios al texto, pp. 1525.

CONCLUSIÓN

Este trabajo no necesita en realidad una conclusión. A la luz del análisis que hemos hecho de los pasejes en que la Mariología cree encontrar argumentos apodícticos, las Sagradas Escrituras se presentan indudablemente en franca oposición a la doctrina asuncionista; pero, aunque el simple hecho de enfrentar la doctrina de la Asunción de María con las Sagradas Escrituras nos lleva siempre a descartar este dogma de la Mariología romana, creemos que la repulsa resulta aún más manifiesta si la derrota asuncionista tiene además por campo de batalla la tradición patrística, y aun la misma teología medieval. Para un teólogo romano, la prueba de tradición referida a cualquier doctrina suele ser tan decisiva y tan importante como los mismos argumentos escriturísticos; de ahí que hayamos querido estructurar este trabajo de manera que la Tradición figurara entre la doctrina asuncionista, tal y como aparece en la constitución apostólica "Munificentissimus Deus", y las mismas Sagradas Escrituras que para un cristiano evangélico tendrán siempre la última palabra. Y la última referencia a María, la madre de Jesús, que tenemos en la Biblia aparece en el libro de los Hechos 1.14, donde se presenta a María, a los discípulos y otras mujeres, amén de los hermanos de Jesús, en espera de la promesa del Padre. Fuera de esta escena, que tiene lugar en el Aposento Alto, las Escrituras no nos hablan más de María. Nada insinúan acerca de su muerte. Silencio; un profundo silencio. Porque, para la Biblia, la suerte de María estaba contenida en ese mismo mensaje neotestamentario que se dirige a todos los hombres.

La exposición que hemos realizado de todos y cada uno de los

textos que la teología romana no duda en apodar "marianos", no sólo nos ha llevado a la conclusión de que la doctrina asuncionista resulta un dogma sin sentido, ya bíblico, ya teológico, sino que además nos demuestra lógicamente que María ocupa en la Biblia un lugar bastante secundario. Nosotros sólo podemos recordar, como muchas liturgias protestantes lo hacen todos los años, la obra de gracia que Dios llevó a cabo en María, pero no a María como tal, que es lo que hace la Iglesia Romana al colocar a la madre de Jesús en el centro de la piedad popular. Y volvemos a recordar que esta inversión de valores espirituales ha surgido en la Iglesia de Roma precisamente al socaire de la excesiva preocupación que se ha puesto en la cooperación del hombre a la gracia de Dios. Semejante preocupación es cosa ajena a las Escrituras, y aun a la misma persona de la madre de Jesús. El bello canto del "Magnificat" (Lc.1.46-55) expresa sencillamente la humilde y gozosa admiración de la gracia divina. Pero semejante preocupación ha contribuído a hacer posible la definición del dogma asuncionista, al margen y en contra de todas las Escrituras, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, y a espaldas incluso de la unanimidad que la misma teología romana debería exigir a la tradición patrística y a los autores medioevales.

Resumiendo un poco más todo lo expuesto, podríamos concretar así las razones que surgen contra el dogma de la Asunción de María, después de haber enfrentado esta doctrina con la teología, con la tradición patrística y teológica y con las Sagradas Escrituras.

La simple exposición teológica de la doctrina asuncionista nos revela tal vez buena lógica, pero total inconsistencia, ya que se apoya en otros dogmas que a su vez tienen como fundamento unos principios apriorísticos gratuitos y desprovistos de toda base bíblica, lo que convierte la Mariología, no en una ciencia teológica como han pretendido los teólogos de la Iglesia de Roma, sino en una

audaz, pura y simple especulación ajena a las Escrituras, ya que cuando la mente humana se empeña en ignorar la Palabra de Dios no hace más que sumergirse en un abismo de errores.

Por otra parte, el estudio del desenvolvimiento histórico de esta doctrina nos ha llevado a concluir que no fue sino hasta el siglo VI cuando algunos, muy pocos, teólogos mencionan la doctrina asuncionista. Sólo a partir del siglo X aparece en Oriente cierta unanimidad en torno a la doctrina asuncionista, y sólo después del siglo XIII la teología escolástica se esfuerza en demostrar la doctrina de la Asunción de María. Aunque consideramos que no hay ningún motivo para despreciar la tradición como fuente de interpretación de la Biblia, sólo podríamos al menos tenerla en cuenta si esta tradición asuncionista se remontara a la edad post-apostólica, pero ya hemos visto cuán lejos se encuentra de los escritos de los Padres Apostólicos.

Y en tercer lugar, como decíamos antes, las Sagradas Escrituras no recogen ningún testimonio que nos hable, explícita o implícitamente,de la asunción de María a los cielos en cuerpo y alma. Una exégesis desprovista de prejuicios mariológicos, a tono con los principios más elementales de una sana hermenéutica, nos ha hecho concluir que las perícopas de Gn. 3.14 s. y de Lc. 1.28 no ofrecen ninguna evidencia implícita de la doctrina asuncionista, y que los pasajes de Sal.45.10, Cnt.6.10 y 8.5, Jn.12.26, Ap.12.1-6, 13-17 no confirman ni mucho menos dicha doctrina.

Podríamos, pues, concluir definitivamente este trabajo parodiando algunas de las expresiones con que el supremo magisterio de la Iglesia de Roma proclamó, declaró y definió el dogma de la Asunción de María: Después que una y otra vez hemos escudriñado las Sagradas Escrituras e invocado la luz del Espíritu de Verdad, para gloria de Dios Omnipotente que reconcilió al mundo en la persona de Su

Hijo Unigénito Jesucristo, Rey Inmortal de los siglos y vencedor del pecado y de la muerte, proclamamos y declaramos que el dogma romano de la Asunción de María en cuerpo y alma a la gloria celestial, cumplido el curso de su vida terrestre, no sólo no tiene ningún fundamento escriturístico, sino que va en contra de la Palabra de Dios, y por esta razón, todos aquellos que se empeñen en seguir creyéndolo y aceptándolo como doctrina revelada, sepan que se han apartado de la verdadera fe cristiana.

BIBLIOGRAFÍA

Alastruey, Gregorio. Tratado de la Virgen Santísima, 3ª edición. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1952. 978 pp.

Benedict, Samuel D. La Doctrina Católica y la Biblia, 3ª edición aumentada con un capítulo acerca de la Asunción de María por G. Báez-Camargo. (Traducción del inglés por H.T. Marroquín). México, D.F.: Casa Unida de Publicaciones, sin fecha. 116 pp.

Bonnet, Luis, y Schoeder, Alfredo. Comentario del Nuevo Testamento, 2ª edición. Buenos Aires: Editorial Evangélica Bautista, sin fecha. Cuatro tomos.

Bover, José María. La Asunción de María, 2ª edición. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1951. XVI + 482 pp.

______ Novi Testamenti Biblia Graeca et Latina, editio altera. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1950. 772 pp.

Colunga-Turrado. Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam, iterata editio. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1953. XXIV + 1952 pp.

Comisión de Profesores de las Facultades de Teología en España de la Compañía de Jesús. Sacrae Theologiae Summa, 2ª edición. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1953. Cuatro tomos.

Comisión Episcopal de Enseñanza. Catecismo de la Doctrina Cristiana, 2º grado, 3ª edición. Madrid, 1960. 70 pp.

Denzinger, Enrique. El Magisterio de la Iglesia, 2ª reimpresión. (Versión directa de los textos originales por Daniel Ruiz Bueno). Barcelona: Editorial Herder, 1961. 617 + (99) pp.

______ Enchiridion Symbolorum, editio 24-25. Barcelona: Editorial Herder, 1948. XXXI + 679 pp.

Eglise Reformée des Pays-Bas, Lettre Pastoral du Synode Général de l'. Catholicisme et Protestantisme, 4ª éd. Paris: Collection "Les Berges et les Mages", 1957. 163 pp.

Facultad de Filosofía y Teología de San Miguel, Argentina, (Editora). Encíclicas Pontificias, 3ª edición. Buenos Aires: Editorial Guadalupe, sin fecha. Dos tomos.

Gay, Teófilo. Diccionario de Controversia. (Traducido del italiano por Blas A. Maradei). Buenos Aires: Junta Bautista de Publicaciones, sin fecha. 444 pp.

Gordillo, Mauricio. La Asunción de María en la Iglesia Española (siglos VII-XII). Madrid: Editorial "La Estrella del Mar", 1922. 269 pp.

Littledale, Ricardo F. Razones Sencillas contra los Errores y las Innovaciones del Romanismo. Nueva York: Sociedad Americana de Tratados, sin fecha. 330 pp.

Lutero, Martín. Los Artículos de Esmalcalda, (traducidos y comentados por Manuel Gutiérrez Marín). Buenos Aires: Editorial "La Aurora", 1944. 93 pp.

Nácar-Colunga. Sagrada Biblia, 6ª edición. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1955. LXXVI + 1583 pp.

Nestle, Eberhard. Novum Testamentum Grace, editio vicesima tertia. Stuttgart: Privileg. Wurtt. Bibelanstalt, sin fecha. 110 + 671 pp.

Orchard, B., Sutcliffe, E.F., Fuller, R.C., y Russell, R. Verbum Dei, Comentario a la Sagrada Escritura. Barcelona: Editorial Herder, 1965. Cuatro tomos.

Ott, Ludwig. Manual de Teología Dogmática, 3ª edición. Barcelona: Editorial Herder, 1962. 752 pp.

Papiol, Remigio de. El Protestantismo ante la Biblia, 7ª edición. Cartago, C.R.: Imprenta El Heraldo, 1958. 220 pp.

Prado, Ioh. Praelectionum Biblicarum Compendium, editio quarta recognita et aucta. Matriti: Edit. El Perpetuo Socorro, 1950. Tres tomos.

Rahlfs, Alfred (Edidit). Septuaginta, editio quarta. Stuttgart: Privileg. Wurtt. Bibelanstalt, 1950. Dos volúmenes.

Reina-Valera. La Santa Biblia, revisión de 1960. Sociedades Bíblicas de América Latina.

Rico-Ávila, José María. Comenzó la Vida, 2ª edición. Cochabamba: Imprenta Atlantic, 1957. 275 pp.

Rosanas, Juan. Historia de los Dogmas. Buenos Aires: Editora Cultural, sin fecha. Tres tomos.

Ryle, J.C. Los Evangelios Explicados. Nueva York: Sociedad Americana de Tratados, sin fecha. Cuatro volúmenes.

Seymour, M.H. Noches con los Romanistas, (traducción del inglés por H.B. Pratt). Nueva York: Sociedad Americana de Tratados, sin fecha. 396 pp.

Shigo, Leone. La Conversion de Marie, Mère de Jésus. París: Croire et Servir, 1962. 24 pp.

Struve Haker, Ricardo. María en el Protestantismo Moderno. Bogotá: 1959. 55 pp.

Trou, J. Diferencias Fundamentales entre el Protestantismo y el Catolicismo, 2ª edición. Buenos Aires: Editorial "La Aurora", sin fecha. 65 pp.

Varetto, Juan. El Evangelio y el Romanismo. Buenos Aires: Editorial Evangélica Bautista, sin fecha. 222 pp.

Vila, Samuel. A las Fuentes del Cristianismo, 4ª edición. Chicago, U.S.A.: Editorial Moody, sin fecha. 230 pp.

Walker, Williston. Historia de la Iglesia Cristiana. (Traducida al castellano por Adam F. Sosa). Buenos Aires: Editorial "La Aurora", 1957. 623 pp.